

الغزالي وعلائق الفلسفة بالدين

ولفرد ماديلونغ ■

عبر مسار حياته شعر الغزالي ـ وهو عالم الدين المسلم الذي تربى ـ أساساً في أحضان أصول الفِقه الشافعي وعلم الكلام الأشعري، وأَنِسَ مبكراً بالتصوف نظراً وممارسة ـ شعر شعوراً عميقاً بتحدي الفلسفة، وبانجذابه إليها ونفوره منها في آنٍ، وبرغبته فيها ورغبته عنها. وقد برز هذا التحدي ـ أول ما برز ـ من تعاليم ابن سينا، هذا الذي كان قد اعتقد أن المعرفة اللاهوتية التي توفّرها الفلسفة المشّائية والوحي الذي يوفره الإسلام أمران سيان من حيث الجوهر، كلاهما نابع من المصدر الإلهي عينه. وإذا كان بمقدرة النخبة المثقفة ـ الخاصة ـ أن تستمد المعرفة بالحقائق العليا من لدن مصدرها الإلهي، وذلك ببذل جهد التفكير والاستدلال، فإن العامة تحتاج إلى وسيط، هو الرسول، الذي يفترض فيه أن يترجم عن الحقائق الغيبية في صور وفي لغة تكون العامة قادرةً على استيعابها.

وقد سعى ابن سينا وتلامذته ـ في تعاليمهم وفي كتاباتهم ـ إلى البرهنة على أن تصوراتهم اللاهوتية ـ إن هي فُهمت بأقوم فهم ـ تتفق مع تصورات علماء الكلام المسلمين.

■ أستاذ الدراسات الإسلامية في أوكسفورد سابقاً.

وبطبيعة الحال فقد أحدث زعم ابن سينا هذا البلبلة وسط علماءالدين المسلمين. إذ كانوا قد تعلموا أن الحقائق القصوى قد أوحي بها إلى نبيهم محمد في القرآن، وأن خطاب الله هو الخطاب الوحيد الذي يحسُن ويجمُل ويفضُل تلقيه. فهل أمكن ـ يا ترى ـ أن تكون هذه الحقائق الوحيية عينها قد أُدركت من لدن آخرين إدراكاً مباشراً وعلى نحو أوضح ببذل هؤلاء جهد تفكيرهم الخاص دون أن يكونوا ملهمين من قوة غيبية، أو يوحى إليهم ويُصطفوا اصطفاءً مباشراً من الله [مثل أنبياء]؟ وبحسبانه عالماً شاباً مطمئناً إلى بضاعته من حقائق القرآن صمم الغزالي على فحص ما كان ادعاه ابن سينا. وإذ شجعه شيخه أبو المعالي الجويني[1]، فقد أقبل على دراسة تعاليم الفلسفة في شمولها، لكن بحس نقدي.

وكان الغزالي قد شرع ـ أول ما شرع ـ في الاهتمام بحقل الفلسفة من خلال كتابه ـ «مقاصد الفلاسفة»، الذي أخرجه إلى الناس في فترة مبكرة من مساره التدريسي. وقد توجّه في هذا الكتاب بالخطاب إلى سائل مجهول ـ على الأرجح أحد تلامذته ـ كان قد طلب منه الكشف عن تهافت تعاليم الفلاسفة، وخداعهم الخفي، وغواياتهم. وقد أجاب الغزالي بأن شأن مثل هذا التفنيد أن يتطلب ـ أول ما يتطلب ـ عرض تعاليمهم واعتقاداتهم؛ وذلك لأن من أمر الفهم العميق لفساد أي مذهب ألا يكون ممكناً اللهم إلا بتمييز دعاواهم واعتقاداتهم. ولهذا السبب سوف يعمل الغزالي ـ في هذا الكتاب ـ على إيراد مقاصد الفلاسفة في علومهم على سبيل الاختصار، من غير أن يميِّز فيها بين الحق والباطل.

وقد أوضح الرجل أن مباحث الفلسفة في عداد الأربعة: مبحث علوم التعاليم، ومبحث المنطق، ومبحث العلم الطبيعي، ومبحث العلم الإلهي. وقد أعرض عن الخوض في علوم التعاليم ما دام أن لا شيء منها يمكن أن يُنكر عليها أو يُرفض. وعلى الضد من ذلك، فإن أغلب المذاهب اللاهوتية وجدها مضادة للحق، وألفى التماسك فيها قليلاً، وأغلب منطقهم ـ عنده ـ متماسك،

1 ـ انظر: Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press 2009, pp.30-31

وأهل الحق من علماء الكلام المتدينين يباينونهم فقط في الاصطلاح وفي المنهج، أما في الجوهر فلا. وأنت تجد الحق ـ فيما ذهب إليه ـ في طبيعياتهم مموهاً بالباطل، كما سوف يوضح الغزالي ذلك في كتابه اللاحق: «تهافت الفلاسفة».

هذا وقد اقتبس الغزالي في عرضه لتعاليم الفلاسفة اقتباساً واسعاً من المؤلفات ومن المداخل التي كان ألفها الفلاسفة من مدرسة ابن سينا إيناساً لطلبتهم بأُسس الفلسفة[1]. وقد اعتمدت هذه المبسوطات التقريبية التعليمية للفلسفة على كتاب ابن سينا المعنون بالفارسية: Danish-nama-yi 'ala'i.. وكان الغزالي على أَنَسَةٍ بهذه المؤلفات التقريبية للفلسفة منذ دراسته المبكرة لهذه المادة، وقد أمكنه اقتباس مضامينها ومواءمتها مع عرضه لمقاصد الفلاسفة. وفي خاتمة الكتاب طمأن الغزالي القارئ مرة أخرى بأنه إنما أورد فقط مذاهبهم في المنطق وفي العلم الإلهي وفي العلم الطبيعي، وذلك من غير أن يشغل نفسه بالتمييز فيها بين «الغث والسمين»، كما وعده بأنه سوف يعمد في كتابه اللاحق إلى عرض تهافت فكرهم، وذلك بحيث يبدي وجه البطلان فيما كان باطلاً من رؤاهم.

كان الغزالي قد شرع ـ أول ما شرع ـ في الاهتمام بحقل الفلسفة من خلال كتابه ـ «مقاصد الفلاسفة»، الذي أخرجه إلى الناس في فترة مبكرة من مساره التدريسي

وكما هو جلي فإن الغزالي ما ألّف مؤلفه المبسوط في العلوم الفلسفية بغاية إبطال علم ابن سينا الإلهي فحسب؛ وإنما أراد هو أن يشجع طلبته وعلماء الإسلام بعامة على دراسة هذه العلوم، وعلى الإفادة مما هو فيها متماسك عقلاً ومفيد. وإذا كان هذا الأمر ينطبق ـ على وجه الخصوص ـ على المنطق الأرسطي؛ فإنه كان ينطبق أيضاً ـ إلى حد ما ـ على العلم الطبيعي،

1 ـ انظر: Wilferd Madelung, "Ibn al-Malahimi's Refutation of the Philosophers," in Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg: EgonVerlag, 2007, pp. 331-336, p. 334.

بل وحتى على العلم الإلهي، رغم أن قسماً كبيراً من هذا العلم كان ـ في رأي الغزالي ـ باطلاً.

والحال أن إبطال الغزالي لفلسفة ابن سينا ـ في كتابه «تهافت الفلاسفة» ـ والذي كان قد وعد به في كتاب «مقاصد الفلاسفة»؛ إنما أُنجز ـ على الأرجح ـ بعد سنوات من إعلانه هذا. وعلى خلاف كتاب «المقاصد» وبعض كتبه الأخرى التي أنجزها في الفترة من الزمن نفسها، ما كان من الممكن تأليف هذا الكتاب تأليفاً على وجه السرعة بالنهل وبالنقل عن أعمال الآخرين؛ وإنما كان يتطلّب منه بذل جهد فكري نقدي أكبر وإجراء صياغة لفكره شديدة العناية. وقد استهدف هذا الإبطال لمذاهب الفلاسفة أن يكون ليس فحسب مجرد تحليل عقلي لأخطاء في الاستدلال، وإنما مهّد له بمهاجمة شرسة للفلاسفة أنفسهم. فقد كانوا ـ في نظره ـ مجرد أدعياء غشاشين لا خلاق لهم، ينظرون إلى علماء الإسلام نظرة ازدراء، ويدّعون أن نظرياتهم وحدها تثبت الحق الذي لا مراء فيه، وتقيمه على أساس براهين صلبة لا يطالها شك. علماً أن ادّعاءهم بأن العلم الإلهي يتوافق مع الإسلام ليس إلا محض مخادعة وفِرّية. إذ هم في حقيقة الأمر ينكرون صفات اللّه الجوهرية، من حياة وإرادة وقدرة وعلم ـ تلك الصفات التي يقرّ بها المسلمون إقراراً ـ كما أنهم يعتقدون أن العالم صدر منذ الأزل عن ذات اللّه بالضرورة؛ ذلك أن إله الفلاسفة، وهو عندهم علة للعالم ضرورية غير إرادية ـ ما كان هو الإله الحي الخالق إله الإسلام في شيء. وإذ فحص الغزالي فلسفة ابن سينا فحصاً نقدياً، فقد رمى الفلاسفة المسلمين بالكفر، وبأنهم يستحقون القتل؛ وذلك باستناده إلى ثلاث مقولات جهروا بها: قولهم بقدم العالم، وإنكارهم علم اللّه بالجزئيات في عالم ما تحت فلك القمر، وإنكارهم حشر الأجساد. وفي مسائل أخرى عديدة بَدَّعهم الغزالي تبديعاً، وأشركهم في ذلك مع العديد من مدارس الفكر الإسلامي، ولا سيّما مع المعتزلة.

وفي إبطاله لتعاليم الفلاسفة الخادعة الباطلة، أوضح الغزالي أنه

ما كان يروم الدفاع عن أية مدرسة كلامية أيّاً كانت، وإنما هو يريد ـ بدلاً من ذلك ـ إرساء المذهب الحق في كتاب قادم مستقل. وقد قصد بذلك ـ من غير شك ـ المذهب الأشعري الذي ـ رغم ما أنكره الغزالي ـ كان يثوي خلف كتاب «تهافت الفلاسفة»، ويدعم حجته النقدية الأساسية. على أنه وُجد مع ذلك أمران أساسيان دافع فيهما الغزالي عن مذاهب غير أشعرية: واحد تعلّق بقبوله فكرة العلة الطبيعية الثانوية (السبب الآخر غير الله)، والآخر قبوله فكرة عدم مادية النفس البشرية القائمة بذاتها (النفس جوهر قائم بذاته)[1]. وعلى الرغم من أنه فنّد عشراً من حجج ابن سينا على عدم مادية النفس وعلى خلودها، فإنه أكد على أن وجود نفس قائمة بذاتها بمكنتها أن تحيا بعد بطلان الجسد ما كانت فكرةً غير متماشية مع الإسلام ومع عقيدته في بعث الأجساد؛ إذ لها في الشرع سند.

إنّ إبطال الغزالي لفلسفة ابن سينا ـ في كتابه «تهافت الفلاسفة» ـ والذي كان قد وعد به في كتاب «مقاصد الفلاسفة»؛ إنما أُنجز ـ على الأرجح ـ بعد سنوات من إعلانه هذا.

والحال أن العمل الذي دافع فيه الغزالي عن المذهب الإسلامي العقدي الكلامي الحق ـ كما كان قد أعلن عن النية في ذلك في كتاب «التهافت» ـ كان هو كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد». وهنا نأى الغزالي بنفسه عن الحشوية، وهم أهل السنة التقليديون الذين يَدْعون إلى اتباع التقليد في مسائل الاعتقاد من غير الاستناد إلى الفحص العقلي، كما نأى بنفسه عن الفلاسفة وعن غلاة المعتزلة، الذين إذ يعولون على العقل؛ فإنهم يتجاهلون بداهة الشرع الذي أوحى الله به. وقد أوضح بإيجاز وأعمل ثلاثة طرائق من طرائق الاستدلال المنطقي، كان من بينها القياس الأرسطي. وبعد ذلك ـ في كتابه هذا ـ أكد تأكيداً على الموقف الأشعري الذاهب إلى أن من شأن قدرة الله أن

1 ـ وقد نبه إلى ذلك عن حق ميخائيل مرمورة في مدخل ترجمته لكتاب التهافت:
Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers,* trans. by Michael Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), pp.xxiii-xxvi.

تشمل كل شـــيء ممكن، وأن الله تعالى وحده من يخلق أي شيء وأي حدث في العالم، وذلك من غير قبول من الغزالي بأي ســببٍ آخر غير الله. كما أكد من جديد المذهب الأشــعري المبكر الذي يرى أن الإنسان مكون من جســده المادي، وأن هذه الحياة إنما تحل في الجســد حلولاً عرضياً ليس إلا. وإذ رفض ضمناً أطروحة ابن ســينا الفيضية التي تذهب إلى أن إعادة أي شــيء فني أو عدم إنما هي أمر محال، فإنه أكد على أن ثمة حجة على أن الجسد البشري وعرض الحياة ســوف يعادان إلى الوجود بعد أن يكون الله قد أعدمهما بمثل ما أنشأهما النشأة الأولى. كما أكد على أنه بالإمكان لجســد الإنســان الميت أن يبقى في حال انحلال، وأن عرض الحياة يخلع عليه يوم القيامة، أو أن شبيهه ينشــأ عنه ويتخلق. وقد أشار الغزالي إلى إمكان أن تبقى نفس الإنسان القائمة بذاتها حية بعد بطلان الجسد لمجرد أن بعض علماء الإســلام كانوا يعــدّون إعادة ترميم الأعــراض بعد إفنائها أمراً ممكناً. لكن ها هو ذا الآن أمســى يؤكد على أنه ما عاد الأمر يتطلب الآن الخوض فــي مثل هذه الأمور، مــا دام التدليل علــى ذلك أصبح يقع خارج غرضه في هذا الكتاب الجديد.

ما أن ألّف الغزالي كتابيه «تهافت الفلاســفة» و«الاقتصاد في الاعتقاد» حتى أوقف تدريسه حيث كانت شهرته قد طبقت الآفاق في المدرسة النظامية ببغداد، وهو في أشــد أيام معاناته لأزمته الروحية الشــهيرة التي عانى منها طيلة حياته. ظاهرياً كان لأزمته بُعدٌ سياســي؛ ذلك أن الغزالي كان قد شعر بأن وجهاء النظام الســلجوقي والخليفــة ـ الذي كان مديناً لــه بمنزلته في التدريس ـ أمســى يضيّق على حرية ضميره وفكره الديني[1]. لكن على مستوى أعمق ســلكت الأزمة منعطفاً معادياً حاداً للعقل، ومتجهــاً بفكره الديني نحو التصوف والتقليد السني أيضاً؛ ذلك أن الغزالي ما كان أبداً عقلانياً أصيلاً، علــى الرغم من حماســته المبكرة للمنطق الأرســطي. فالمدرســة الكلامية الأشــعرية التي ترعرع في حضنها إنما بزغت بوسمها ردة فعل قوية ضد علم

1 ـ انظر: Griffel, *Al-Gazali's Philosophical Theology*, pp. 36-44.

الكلام العقلاني الذي اعتنقته المعتزلة. ومن وجهة النظر التقليدية الحنبلية، يمكن الحكم على علم الكلام برمته وإدانته بأنه ذو نزوع عقلاني صِرْف، لكن هذا الأمر لم يكن صحيحاً إلا على مستوى ثانٍ؛ ذلك أن أبا الحسن الأشعري كان بالفعل قد اقترح الدفاع عن كلاميات ابن حنبل التقليدي، وذلك بإعمال الحجاج العقلي ضد النزعة العقلانية النقدية الاعتزالية. أما على المستوى الأول، فإن علم الكلام الأشعري كان دوماً معادياً للعقل وللعقلانية.

ما أن ألّف الغزالي كتابيه «تهافت الفلاسفة» و«الاقتصاد في الاعتقاد» حتى أوقف تدريسه حيث كانت شهرته قد طبقت الآفاق في المدرسة النظامية ببغداد، وهو في أشد أيام معاناته لأزمته الروحية الشهيرة التي عانى منها طيلة حياته.

وعلى الرغم من أن الغزالي لم يعبّر أبداً عن ازدرائه بقيمة المنطق الأرسطي؛ فإنه نادراً ما لجأ إلى إعماله في حياته المتأخرة، بل ازدادت أكثر فأكثر مساءلته لمقدرة العقل البشري على اكتساب المعرفة العليا. ولسوف يكون فحصه النقدي لمذهب ابن سينا وتلامذته في الإلهيات قد أقنعه بأن استعمال المنطق لم تكن له أية فائدة معرفية ترجى في مضمار ما بعد الطبيعة. ذلك أن ادعاءات الفلاسفة بأنهم يستندون إلى حجج دامغة في أرسوماتهم الفيضية المتهافتة قد ثبت أنها محض فرية، وقد شعر الغزالي بأنه كان محقاً في اعتقاده المبكر بأن الحقائق الأسمى لا يمكن أن تكتشف ببذل أي جهد عقلي. إنما المعرفة الحقة - في عرفه - هي تلك المعرفة اللدنية التي لا يمكنها أن تمنح إلا من لدن الله بواسطة من وحيه إلى من يوحي إليهم. لكن هذا لم يكن ليعني مع ذلك - بالنسبة إلى الغزالي - أن الأنبياء هم وحدهم من يمكنهم أن يحصلوا على تلك المعرفة اللدنية؛ فلقد كان الغزالي على وعي منذ أيام فتوته بأن أولياء الله أيضاً يقولون بأنهم يتلقون معرفة لدنية عن الله، لا باتباع طرق الفكر العقلي، وإنما بذوق صوفي أو كشف. ولأن عهد النبوة قد ختم مع النبي محمد؛ فإن المعرفة اللدنية يمكن أيضاً أن تكتسب أو أن تُجدَّد عن طريق الكشف الصوفي.

وما أن خرج الغزالي من أزمته الروحية حتى شعر بأنه مدعو إلى تجديد الدين الإسلامي في شموليته، فكان أن ألّف كتابه «إحياء علوم الدين»، الذي أسهم في إكسابه اعترافاً واسعاً بوصفه أكبر مجدد ديني في الإسلام. ويدور هذا الكتاب أساساً على الممارسة الدينية وعلى السلوك الأخلاقي، بالنظر إلى الجزاء والثواب في الحياة الآخرة؛ وذلك من أُفق نظر صوفي متميز. والحال أنه لم يتم التطرق في هذا الكتاب الجديد إلى علم الكلام العقلي الذي كان الغزالي قد اهتم به في «التهافت» وفي «الاقتصاد». على أنه تنبغي الإشارة إلى أن الغزالي أمسى يقبل الآن - وذلك عكس ما كان قد أنكره في الاقتصاد - قيام النفس بذاتها وجوهريتها التي تبقى حيّة بعد موت الجسد البشري. وقد أسند نظرته هذه لا إلى أسباب عقلانية؛ وإنما إلى حديث النبي ﷺ: «**من مات فقد قامت قيامته**». ففي كتاب الصبر من «الإحياء» أوضح الغزالي بأن قول النبي ﷺ هذا يحيل إلى قيامة الشخص الصغرى التي يخبرها كل كائن بشري خبرة فردية مباشرة بعد موته، والتي يتم فيها التصوير المسبق لكل أهوال يوم القيامة القادمة[1].

كلا ما كانت الصوفية - بالنظر إلى ما تدعيه من رؤية للّه وللكون غيبية اصطفائية - بالضرورة معادية للعقل. على أنها تنظر إلى العقل البشري - بالرغم من ذلك - بوسمه غير مناسب لدرك وبلوغ أسرار هذه الرؤية، وأنه يبقى دون العلو إلى الدرجة اليقينية التي تبلغها هذه الرؤية. غير أن الإحساس بعلو الرؤية الصوفية سرعان ما ينقلب بكل يسر إلى الحط من قيمة الفكر العقلي، ومن القناعة بأن العقل البشري يبقى مجرد عبد للانفعالات وللأهواء البشرية. ولقد أعلن الغزالي في «الإحياء» بأن الفكر الصوفي ما كان معادياً للعقل معاداة صريحة؛ بل هو متوائم مع احترام الحجة العقلية. ولكن في الأعمال التي ألّفها الغزالي بعد «الإحياء» - خلال الحقبة الأخيرة من حياته - ظهر توجهه المعادي للعقل بادياً للعيان.

1 - انظر: W. Madelung, "Al-Ghazali on Resurrection and the Road to Paradise," forthcoming, in Günther and T. Lawson (eds.), *Roads to Paradise*, Brill.

وفي كتابه المتأخر عن منهجية الشرع الإسلامي [أصول الفقه] ـ «كتاب المستصفى في علم الأصول» ـ عمد الغزالي أولاً إلى تقديم عرض مختصر في المنطق لفائدة فقهاء الإسلام، ثم بعد ذلك حاجج ضد المذهب العقلاني المعتزلي القائل بأن الحسن والقبح يمكن أن يدركهما العقل البشري. وقد ألحّ الغزالي على أن الحسن والقبيح لا يمكن أن يُعلما إلا بالأمر وبالمنع الإلهيين، وذلك عن طريق رسالة الرسل. فالعقل البشري ـ إذ لا يتكئ إلا على نفسه ـ لا يمكنه أن يحلّل أو يحرّم أي شيء. والحال أن حجاج الغزالي المعادي للمعتزلة مبني في الأساس على المذهب السينوي. لقد عَلَّم ابن سينا أن شكر المنعم أو مساعدة شخص في حاجة لا يكون فعل خير حقاً ما دام يقوم على غرض شخصي. فالفعل الذي تم القيام به بلا غرض فقط يمكن أن يُعدَّ فعلاً خيراً محضاً، والله خير لأنه صدر عنه الوجود من غير أن يكون له غرض في أن يفعل الخير في أي من مخلوقاته.

ألحّ الغزالي على أن الحسن والقبح لا يمكن أن يُعلما إلا بالأمر وبالمنع الإلهيين، وذلك عن طريق رسالة الرسل، فالعقل البشري لا يمكنه أن يحلّل أو يحرّم أي شيء.

وفي هذه المسألة حدثت بين ابن سينا والغزالي رفقة وصحبة وشراكة؛ ذلك أن ابن سينا كان قد أكد على أن شأن الخير والشر أن يُعرفا لخاصة الفلاسفة بالعقل، وقد أخطأ المعتزلة لأنهم بعقولهم تبنّوا مشهورات في تأكيدهم بأن مساعدة الضعيف والمحتاج فعل حسن ـ خير ـ بحسب العقل. وفي تصور ابن سينا، فإن الكون وكل ما فيه ـ بوصفه صدر بالضرورة عن الله ـ خير. والشيء الضئيل من الشر الذي يحدث في العالم السفلي بالضرورة وعن غير قصد إنما ينجم عن سبب آخر، وليس يمكن أن يمنع من لدن الله. وحقيقة أنّ الله سبحانه أعرض عن تفادي الشر ينبغي أن تحجب عن العوام مخافة أن يتشكّكوا في قدرة الله[1].

1 ـ انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1961، ص296 ـ 300.

ومن جهة منظوره الأشعري، ما كان بمكنة الغزالي أن يتصور أن الشر يمكن أن يحدث بالضرورة في هذا العالم من غير أن يكون مراداً بوصفه شراً من لدن الرب؛ ذلك أن من عقائد الأشاعرة الراسخة أن كل شيء وكل حدث في الكون ـ سواء أكان خيراً أم شراً ـ إنما يحدث طبقاً لإرادة اللّه الأبدية التي لا تتغيّر. والحال أن حجة الفلاسفة العقلية الذاهبة إلى أن كل وجود صادر عن خيرية اللّه السامية ينبغي أن يكون أساساً خيراً كانت تبدو للغزالي حجة زائفة، شأنها في ذلك شأن تأكيد المعتزلة على أن اللّه يخلق فقط ما هو حسن؛ بينما القبيح من فعل البشر. وقد تشبث الغزالي بفكرة أن أفعال البشر تكون حسنة أو قبيحة لا في ذاتها، وإنما فقط بسبب أن اللّه نظر إليها كذلك بحسب إرادته، وأن صفاتها لا يمكن أن تعلم إلا بأمر من اللّه ومنع منه. إنما الأفعال الحسنة هي تلك التي وعد اللّه بأن يجزي عليها في الآخرة ويثيب، وإنما الأفعال القبيحة هي تلك الأفعال التي أوعد اللّه بالعقاب عليها والعذاب. وهكذا، فإن الغزالي هاجم كفاءة ومقدرة العقل البشري في الحكم على أمر الخير أو الشر والحسن أو القبح بالحجة المضادة للعقلانية المشتركة، التي تقول بأن العقل يبقى محكوماً بالذاتية الأنانية[1].

أُلف كتاب «المستصفى» من لدن الغزالي، وأُخرج إلى الناس بوصفه من مجهود تعليمه العام المتأخر المفتوح على الجمهور العريض غير المضنون به، وكان الكتاب موجهاً إلى جمهور قراء عريض من طلبة العلم في الإسلام. غير أن القسم الكثير من تعليم الغزالي الخاص المتأخر وُجه وقُصر على صفوة من تلامذته ضيقة وثقة. ولهذه الخاصة كتب عدداً من الأعمال الموقوفة عليها، والمسماة المضنون به على غير أهله. وما كانت هذه الأعمال مؤلفة بغاية أن تذاع، ولا بغاية أن تعرف وتتداول على نطاق واسع. والحال أن أغلب هذه الرسائل لم يحقق إلا

1 ـ من أجل الاطلاع على المقطع الإنجليزي المترجم المطابق لما ورد في كتاب المستصفى من الأصول ينظر: A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought,* Albany: State University of New York Press, 1995.

مؤخراً تحت مسمى «المضنون الكبير»[1]. وقد شُرع الآن في تحقيقها ونشرها وإخراجها.

وفي مقدمة المضنون الكبير للغزالي ثمة وعد بعرض «علم معرفة اللّٰه وعلم المعاد». ويفسر هذا الأمر على أنه لم يقصد أبداً العقيدة التي تتعلمها العوام تقليداً، لا ولا قصد هو مناهج علماء الكلام الذين يدافعون عن هذه العقيدة بالجدل والمناظرة، وإنما يقصد «نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه في قلب عبد طُهر بالمجاهدة عن الخبائث والأخلاق المذمومة». وهنا نلفي الغزالي يصف كتابه بكونه يمثل كشفاً صوفياً أكثر منه تفكيراً فلسفياً عقلانياً.

هاجم الغزالي كفاءة ومقدرة العقل البشري في الحكم على أمر الخير أو الشر والحسن أو القبح بالحجة المضادة للعقلانية المشتركة، التي تقول بأن العقل يبقى محكوماً بالذاتية الأنانية.

والحال أنه يبدو أن ثمرة الكشف الصوفي إنْ هي إلا إلهيات سينوية على النحو الذي كان قد فصل الغزالي القول فيها في كتابه «مقاصد الفلاسفة». وعلى الرغم من أن الغزالي لم يشر أبداً إلى ابن سينا، لا ولا هو أحال إلى كتابه الأول؛ فإن كتاب «المضنون الكبير» اقتبس كثيراً ـ وغالباً ما هو اقتبس حرفياً ـ من مقاطع من إلهيات وطبيعيات المقاصد. وفي هذا الكتاب عاد ليؤكد بلا تحفظ حقيقة ما كان قد أدانه في تهافته بحسبانه كفراً يستأهل صاحبه أن يقتل شرعاً: قدم العالم بوصفه صادراً بالضرورة عن واجب الوجود، إنكار معرفة اللّٰه بالجزئيات اللهم إلا بمعرفة كلية. هذا فضلاً عن أنه وصف الآخرة وصفاً تاماً بإعمال اصطلاحات بقاء الروح البشرية من غير إشارة إلى البعث الجسماني. ثم إنه قَبِلَ بالكونيات السينوية بكل فصلها بين العقول والأرواح، وبحركية كواكبها الدائرية، وبفلك ما تحت القمر الخاضع للكون والفساد، والذي

1 ـ M. Afifi al-Akiti, *The Madnun of al-Ghazali: A Critical Edition of the Unpublished Major Madnun with Discussion of his Restricted*, Philosophical Corpus, D. Phil, thesis, Oxford University, 2007.

تقدّم بنا أنه كان قد أدانه بوصفه أمـراً لا برهان ينهض عليه بعد أن ادعى الفلاسـفة أنه أمر يقين. كما زكى الغزالي كل التزكية حجج ابن سينا على جوهرية النفـس غير المادية، وذلـك بعد أن كان قد أبطـل القول بها في «التهافت». وخلافاً لموقفه في كتاب «المستصفى»، أكد الغزالي أن حاجة البشـر إلى الرسـل إنما هي بناء علـى مهمتهم بوصفهم حفظـة وداعمين للنظـام وللعدالة في هـذا العالم، وليـس بحكم أنهم مبعوثـون بوعد اللّه بالإثابة ووعيده بالعقوبة في الدار الآخرة.

وبعد، كيف يمكن تفسير هذا الانقلاب الظاهر في موقف الغزالي من الفكر السـينوي في سـياق تطوره الروحي؟ دوْماً عدّ الغزالي ابن سـينا بداهة ـ من غير أن يسميه ـ فيلسوفاً عقلانياً؛ ولكنه ما نظر إليه على أنه صوفي ملهم. ولمـا كان يصف الطريق «الدقيق والغامض» لتفسـير علم اللّه الكامـل ـ بحسـب روح ابن سـينا ـ بكونه حقـاً لا يمكنـه أن يعلم الجزئيات اللهم إلا من طريق كلي، لاحظ الغزالي أن من شـأن الفلسفي عـادة ألا ينتبه إلى هـذه الدقائـق، بينما ابن سـينا فعل. وفي سـيرته ـ «المنقذ مـن الضلال» ـ كان الغزالـي قد عبّر عن قناعتـه بأن ما هو عميق في الفلسـفة وفـي الأخلاق الفلسـفية ينبغي في النهايـة أن يكون مشتقاً من الوحي النبوي أو ملهماً للأولياء.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عبارة الغزالي التي يتحدّث فيها عن أن ما يعرض إنما هو «ضرب من المعرفة» لذو دلالة عميقة بهذا الشأن. فهو لا يعني إنكار أن عقيدة العامي من المسلمين أو الجدلي من المتكلمين يمكن أن توفر ضربـاً من المعرفة؛ وإنمـا انتهى الرجل إلى التمييـز بين الحقيقة الموضوعية واليقيـن الذاتي. ولقد كانـت الحقيقة الموضوعيـة عنده ـ بلا شـك ـ تتمثل في القرآن، خطـاب اللّه الحق. على أن خطـاب اللّه يمكن أن يُفهم بأفهام متباينة من لدن بني البشر، وقد كان الغزالي آنها قد اقتنع بأن العقل البشـري عاجز عن تمييز التأويل الحق بيقين. فهو يعلم ـ بواسطة من خبرته الطويلة في التدريس ـ كيف يسهل الاسـتدلال عقلياً اليوم على صحة

قضية وغداً على صحة أخرى. واليقين إنما يلزم أن يقذفه الله في قلب المؤمنين، غير أن هذا اليقين كان اليقين الذاتي الذي كان يخدع آخرين، ويدفعهم إلى الشك في الحقيقة الموضوعية التي يحملها خطاب الله. هذا هو السبب الذي جعل الحكمة الصوفية ـ على الرغم من أنها كشف من الله كشفه لوليه ـ ينبغي أن تُحجب عن أولئك الذين ليسوا أهلاً لها.

وبينما كان الغزالي آنها لا يقبل أن يكون مذهب ابن سينا الفلسفي الحق الذي لا يطاله شك ولا تعتريه مرية، ها هو ذا الآن أمسى مقتنعاً بأنه يمكن أن يتم تأويل هذا المذهب بحيث يمسي متوائماً مع القرآن ومع الإسلام، تماماً كما كان أتباع ابن سينا يعتقدون في ذلك.

أكد الغزالي أن حاجة البشر إلى الرسل إنما هي بناء على مهمتهم بوصفهم حفظة وداعمين للنظام وللعدالة في هذا العالم، وليس بحكم أنهم مبعوثون بوعد الله بالإثابة ووعيده بالعقوبة في الدار الآخرة.

وفي نص آخر من متن المضنون غير منشور ـ «مسائل المضنون» ـ شرح الغزالي لتلامذته الأصفياء كيف أن البعث القرآني وبعض الأحداث والظروف المرتبطة في العقيدة الإسلامية يمكن أن يواءم بينها وبين رؤية الفلاسفة لقدم العالم[1]. والحال أن اقتراحه هنا فكرة عود أبدي لدورات وجود متماثلة، مع إمكان حدوث ثورة فجائية تشكل البعث؛ إنما تبدي عن بعض التقارب بين ما ذهب إليه الغزالي وبعض التأملات الإسماعيلية حول قيامات ما تفتأ تعود عوداً في إطار تاريخي خلاصي تصاعدي، وهو تقارب لو نبه إليه الغزالي لوجده حقاً أمراً مزعجاً. وما ترك الغزالي أي شك بأنه يعدّ تأويل المتكلمين للقيامة الواردة في القرآن على أنها نهاية للعالم إثر كارثة فجائية أمر معقول ووارد أيضاً.

ها قد أمسى الغزالي الآن مقتنعاً قناعة عميقة بعجز العقل البشري، وما عاد يمكنه أن يبرهن على تهافت الفلسفة على النحو الذي فعله في كتاب «التهافت»، لكنه لا يزال قادراً على إدانة ادعاء الفلاسفة المتعجرف بأنهم

---

1 ـ انظر: Madelung, “Al-Ghazali on Resurrection and the Road to Paradise.”

يعرفون الحقيقة بالاستناد إلى فكرهم العقلي على وجه أفضل مما يفعل علماء الإسلام والعوام الذين يذهبون مذهبهم في الاعتقاد بعقيدة مستمدة من القرآن. بل ها قد أمسى بمكنته الآن حتى أن يتصور إمكان أن يكون العالم قديماً، وأن الله يعلم الجزئيات على نحو كلّي فحسب؛ لكنه من المرجح أن يكون لا يزال بعيداً عن الاقتناع التام بذلك. على أنه كان مقتنعاً الآن اقتناع يقين بحقيقة قيام النفس غير المادية بذاتها جوهراً مستقلاً، كما كان قد ذهب إلى ذلك ابن سينا. وكان الغزالي على تمام الوعي بأنه في سنّه تلك، فإن علماء الكلام اليهود والمسيحيين ـ فضلاً عن المتصوفة المسلمين ـ يثبتون أطروحة وجود نفس جوهرية يمكن أن تبقى بعد بوار الجسد. وهاهنا يتضح أنه قد رأى أن العقيدة الأشعرية ـ التي كان قد دافع عنها في «الاقتصاد» ـ كانت واضحة الخطأ.

وفي كتاب الغزالي الأخير «إلجام العوام عن علم الكلام» ـ الذي كان قد انتهى منه قبل أيام قلائل من رحيله ـ أمسى تطوره المعادي للعقلانية وللتقليدية تام الوضوح. ويشرح الغزالي كيف أن هذا الكتاب كتب جواباً على سؤال ـ يفترض أنه وجه من أحد تلامذته ـ حول مرويات حديثية توحي بالتجسيم، وحول مواضيع كلامية لا ينبغي استقصاؤها بالاستقصاء العقلي. وشأن مرويات الحديث هذه الموحية بالتجسيم أنها كانت منتشرة بين الحشوية ومنسوبة إلى السلف. وقد أجاب الغزالي ـ بلا مواربة ـ بأن تعاليم السلف هي الحق عينه، وأن الأحاديث الواردة على ألسنتهم ينبغي التسليم بها والإيمان بلا شرط. والظاهر أن أحاديث التجسيم ـ شأن تلك المروية عن أن الله ينزل من السماء كل ليلة ـ لا ينبغي رفضها أو استبعادها؛ لأنها عنده تحتمل تأويلات عدة، وأن معناها الحقيقي لا يمكن معرفته في هذا العالم. فالمطلوب من العوام الجهلة في الأرض هو الاعتقاد الجازم الذي لا يتزعزع، والإيمان بأن القرآن حق؛ أكثر مما هو مطلوب منهم المعرفة. وعلى عامة الناس أن تلجم عن التفكير في النصوص المقدسة وإخضاعها للتنقير والبحث والاستقصاء، وعليها أن تسلّم بهذه النصوص باعتبارها سراً لا يمكن سبر غوره بلا مزيد تنقيب.

وما الذي ينبغي أن يفعل ـ يلاحظ الغزالي ـ إذا ما أحد ما سأله عن حالة مسلم من عوام المسلمين لم يرض بمجرد أن يكتفي بعقائد دينية بسيطة من غير دليل؟ هل سوف يسمح الغزالي للمستقصي بأن يعرض الحجة على العامي؟ ولئن سمح الغزالي بذلك؛ فإنه سوف يسمح بالفعل بالتفكير العقلي وبالبحث وبالاستقصاء. وقد أجاب الغزالي بأن على المستقصي أن يرخص للعامي بأن يسمع الحجة في أمر التعرف على الخالق وعلى وحدته، وعلى صدق رسله وعلى يقين اليوم الآخر، لكن شريطة أن يلتزم بأمرين: لا ينبغي للحجة أن تتخطى الحجج الموجودة في القرآن، بل يلزم أن تقتصر عليها فلا تتعداها، وعلى السائل ألا يسائل الأمر المعتقَد مساءلة عميقة، وإنما عليه أن يفكر فيه تفكيراً خفيفاً من غير إيغال في البحث[1]. وهنا يتبنى الغزالي نخبوية الفلاسفة مع منزع معادٍ للعقلانية. وفي موضع آخر ـ بعد ذلك ـ يعترف الغزالي بأن محاوره قد يرد بأن هذه القناعة الجازمة تبقى تحت سقف المعرفة الحقة التي فرضها الله على الإنسان، وذلك لأن هذه القناعة مجرد إيمان، هو في حقيقته ضرب من الجهل غير القادر على التمييز بين الباطل والحق. ويرد الغزالي بأن هذه النظرة خاطئة؛ ذلك أن سعادة البشرية تكمن في الاعتقاد الجازم بأن شيئاً ما هو على حقيقته التي يعتقد أنه عليها، بحيث إن الصورة المرسومة في أسماع العوام تكون مطابقة للحقيقة، وأنهم عندما يتوفون ويخلع عنهم الحجاب سوف يشهدون بأن الأشياء هي حقيقة على الشكل الذي كانوا تخيلوها عليه[2]. وبالضد، يمكن للخاصة أن تتلقى المعرفة الحقة عن طريق الكشف الصوفي في هذه الحياة الدنيا. وهي مؤهلة للتأمل وللتدبر في هذه المعرفة المنقذفة

في كتاب الغزالي الأخير «إلجام العوام عن علم الكلام» ـ الذي كان قد انتهى منه قبل أيام قلائل من رحيله ـ أمسى تطوره المعادي للعقلانية وللتقليدية تام الوضوح.

1 ـ الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، 1985/1406، ص 78.

2 ـ المرجع السابق، ص 116.

في الصدور. على أنه ليس ينبغي للخواص أن يكشفوا هذه المعرفة للعوام الجهلة، وإنما عليهم أن يلجموهم عن البحث عنها بتوسل علم الكلام؛ أي بتوسل الفكر اللاهوتي العقلاني.

على أن المسلمين التقليديين الحرفيين لم يستحسنوا عمل الغزالي الأخير، وفهموه في ذلك الوقت على أنه دعوة إلى إحراق كتبه في علم الكلام والفلسفة. غير أنه يمكن الاعتراض على هذا التأويل بذكر أن الغزالي ما أراد أن يوحي بمنع الخاصة من التأمل في الأمور الدينية، وإنما أرادهم أن يفعلوا ذلك في قلوبهم حتى لا تزعزع أفكارهم عقيدة البسطاء الراسخة؛ إذ لا يمكن أن يتم منع وقوع الكتب بين أيدي أولئك غير المؤهلين لفهمها الفهم الصحيح. والأرجح أن الغزالي إنما تمنى لهذه الكتب أن تضم بعضها إلى بعض، في المستقبل في مضنونه، بحيث تحجب عن غير المؤهلين للنظر فيها. أما فيما يخص التساؤل عما إذا كان قد تمنى لطلبة الفكر الإسلامي العقلانيين المحدثين أن ينظروا فيها ويفحصوا عنها، فهذه مسألة جدلية.

إذا ما نحن نظرنا عبر كتلة مؤلفات الغزالي الضخمة تبدى لنا الرجل مفكراً رفيعاً نبيهاً وموهوباً، بفضل اهتماماته الواسعة وقدرته الخارقة على تمثل المذاهب وتحليلها التحليل النقدي، كما بفضل قدرته على الخيال البناء. وهو رجل يحوز الإعجاب بوصفه أحد أساتذة البشرية في أمر الدين والفكر الصوفي، وهو أبعد ما يكون عن أن يتم ركنه ركناً في خلفيته الأشعرية السنية وفي الإسلام. لقد وجد بعض معجبيه أنه من الصعب القبول باعترافه في سيرته الذاتية بأنه أعرض عن الفلسفة والكلام إعراضاً واضحاً ونهائياً. كيف يمكن لمؤلف «مقاصد الفلاسفة» ـ وهو المقدمة إلى الفلسفة السينوية الأوسع قراءة ـ أن يُنكر عليه أن يُطلق عليه لقب فيلسوف؟ بل كيف يمكن لمؤلف «التهافت» ـ الذي هو تفنيد لمذهب ابن سينا في الفكر يعترف فيه بقيمته أكثر من غيره ـ أن ينظر إليه بوصفه ليس جديراً بأن ينعت بكونه عالم كلام وفيلسوفاً بارزاً؟ لكن، بالبداهة ثمة أسئلة وجيهة تطرح نفسها:

ألا ينبغي احترام وجهة نظر الغزالي وأمنياته؟ بكل تأكيد، لم يتمن الغزالي أن يُعدَّ فيلسوفاً، وقرفه من تعجرف الفلاسفة العقلاني كان بدياً ومقنعاً. لما قَدَّم الغزالي فكر ابن سينا بوصفه ثمرة كشف صوفي، في مضنونه الكبير، فإنه ضمنياً حَوَّلَ الفيلسوف إلى ولي صوفي. والحال أن هذا التحويل ما كان خالياً من المعقولية، وذلك بالنظر إلى أن فكر ابن سينا تضمّن عناصر عرفانية عديدة انتُقدت عليه من طرف أكثر من مفكر عقلاني، شأن الفيلسوف ابن رشد وعالم الكلام المعتزلي ابن الملاحمي[1].

إذا ما نحن نظرنا عبر كتلة مؤلفات الغزالي الضخمة تبدى لنا الرجل مفكراً رفيعاً نبيهاً وموهوباً، بفضل اهتماماته الواسعة وقدرته الخارقة على تمثل المذاهب وتحليلها التحليل النقدي.

وعداء الغزالي لعلم الكلام أعقد من أن يشرح، لقد بقيت عقيدته الدينية أساساً أشعرية حتى بعد أن نأى هو بنفسه ـ على سبيل التدرج ـ عن كلاميات الأشعري التأملية، وحتى إن هو في «إلجامه» كان قد دعا إلى التوقف عن تعليم علم الكلام تعليماً عمومياً مفتوحاً على العامة. ويبدو أنه في آخر حياته ما عاد يتبيّن الفارق بين الديانات التي على البشر أن يختاروا فيما بينها، وأن يثقوا فيها، وأن يبدلوها عن طريق «قفزة إيمان»، وما عاد يدرك أن علم الكلام علم كباقي العلوم التي يمكنهم بل يلزمهم أن يتعلموه للحصول على معرفة ضرورية أكيدة.

لقد كانت حقيقة اللّٰه ـ في عهد الغزالي ـ موضوعاً للمعرفة، وليس فقط موضوعاً للإيمان وللاعتقاد، وذلك بالنسبة إلى علماء الكلام كما بالنسبة إلى الفلاسفة سواء بسواء. وكلهم أطلقوا على اللّٰه اسم «واجب الوجود»، وهو توصيف أشاعه ابن سينا؛ لكنه استعمل قبله من لدن علماء الكلام العقلانيين. بل إن المفهوم يضرب بسهمه في القدم بين الفلاسفة؛ إذ بالنسبة إلى أرسطو المحرك الذي لا يتحرّك يعبّر بالضرورة عن الفكرة

1 ـ انظر: ركن الدين الملاحمي الخوارزمي، تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق: حسن أنصاري وولفريد مادلونغ، طهران، 2008. والحال أن نقض الملاحمي العقلاني للفلسفة السينوية أكثر شمولاً ولذوعة من نقض الغزالي.

عينهـا. ولقد تبنى الغزالي نفسـه هـذا الاصطلاح والمفهوم فـي «تهافته». واعترف ـ من ثمة ـ بـأن الله ـ وعلى خلاف ما درج عليـه أغلب المتدينين ـ ضرورة عقلية، وأن إنكار أن تصدر الكثرة بالضرورة عن الواحد إنما هو إنكار للعقل نفسـه. على أنه يصرح فـي «الإلجام» بأن معرفـة الخالق هي بالأولى مسـألة إيمان بحقيقة القرآن، فلا حجة علـى وجود الله وحقيقتـه ينبغي أن تذهب أبعـد من كلمة القرآن. لقـد أدرك علماء الكلام والفلاسـفة العقليون المسـلمون أن العوام السـذج القاصرين غير الناضجين والجُهَّـل ينبغي أن يُعلَّموا أول شيء أن يفكروا تفكيراً عقلياً قبل أن يقدروا على تقدير أية حقيقة قرآنية. وإن شـعبية فكر الغزالـي الديني ـ على الرغم مـن التزعزع البادي لقدرته على الحكـم والتمييز في آخر حياته ـ قد أسـهمت إسـهاماً جلياً في انحطاط علم الكلام العقلاني في الإسلام المتأخر.